

La muerte³, el 27 de octubre de 1993, en la Abadía de Clervaux, Luxemburgo, de D. Jean Leclercq, el muy prolífico autor y fecundo estudioso del monacato y de su espiritualidad, puso fin a una inmensa y multiforme actividad, que abarcó medio siglo, y a la cual la posteridad podrá acudir para obtener provechoso material de estudio y reflexión⁴. El suyo fue un caso de una enorme producción, posible sobre todo, por una sabia organización del trabajo y la ayuda de numerosos colaboradores, pero especialmente porque, dotado de una inteligencia genial y penetrante, supo detectar problemas con gran claridad, reunir acerca de ellos una rica documentación al día y proponer las más sugestivas y persuasivas soluciones.

Dom Leclercq se dedicó fundamentalmente a la investigación original de temas controvertidos, a renovar la problemática, los métodos empleados y los resultados obtenidos. Tenía gran habilidad para pasar fácilmente de la investiga-

Jean Leclercq y el concepto de tradición monástica²

CuadMon 141
(2002) 175- 196

¹ El P. Gregorio Penco nació en Génova (Italia) en 1926, obteniendo el doctorado en Literatura clásica en la Universidad. Entró en la vida monástica benedictina en la abadía de Finalpia (Savona, Italia), y se doctoró en teología en el Ateneo de San Anselmo de Roma, donde después se desempeñó como profesor en el Instituto monástico. Ha publicado unos 15 libros y una gran cantidad de artículos sobre la historia y la espiritualidad monásticas.

² Publicado en *Benedictina* 41 (1994), pp. 317-339, y traducido al inglés por Terence KARDONG, para *American Benedictine Review*, 49:3 (1998), pp. 233-255. La presente traducción ha sido hecha por las Monjas benedictinas de la Abadía de Santa Escolástica (Victoria, Buenos Aires, Argentina) a partir del texto inglés y controlada con el original.

³ El original decía "reciente" [N. de la R.].

⁴ Para las obras de Dom LECLERCQ, ver R. GRÉGOIRE, "Bibliographie de Dom Jean Leclercq" en *Studia Monastica* 10 (1968) 331-59; *idem*, 20 (1978) 409-23; A. M. ALTERMATT, *id.* 30 (1988) 417-40. La misma revista proyecta una edición final de su bibliografía, que incluirá sus obras póstumas. Para conocer el marco de esta actividad, ver su autobiografía: *Di grazia in grazia. Memorie* (Milano 1993). Para un primer resumen de su obra, ver G. PENCO, "Ricordo di Dom Jean Leclercq" en *Aevum* 60 (1994).

ción erudita a los escritos de muy ágil divulgación. Junto a sus contribuciones más técnicas, especialmente en el campo de la crítica textual y de la historia literaria, se encuentran, en enciclopedias y diccionarios, las de carácter panorámico y general abundando en comentarios muy suyos y geniales que, a veces, llegan a ser auténticas monografías por su extensión y la novedad de su argumentación.

Todo esto dio origen a un verdadero conocimiento enciclopédico del monacato, debido en gran parte a la fecundidad del autor, pero también a los continuos pedidos de colaboración de parte de instituciones, entes culturales o comunidades, a los que el estudioso francés era incapaz de sustraerse. Innumerables son los temas tratados en artículos publicados en los lugares más variados, desde los rigurosamente científicos a los principalmente de divulgación, desde los temas tradicionales hasta los sugeridos por la implantación monástica en las iglesias jóvenes, a los que dedicó gran parte de su atención a partir de los años sesenta. Hubo así un encuentro y confrontación entre lo viejo y lo nuevo, con resultados interesantes, lo cual es el tema del presente trabajo.

Entre los varios temas estudiados por Dom Leclercq, no es difícil advertir a través de toda su obra, algunos hilos conductores, como la teología monástica, la vida contemplativa, la relación entre vida monástica y cultura. Y entre todos ellos, tal vez el que aparece con mayor frecuencia en la obra de Dom Leclercq sea, desde el punto de vista sistemático, el de la tradición monástica. A ella se refiere en innumerables monografías de investigación y en reflexiones de orden general sobre problemas planteados a raíz del *aggiornamento* posconciliar. Hasta se podría decir que este tema constituyó el fondo de toda la producción literaria e histórica de este famoso monje y estudioso. Fue el estímulo que lo llevó a emprender una investigación tan amplia y profunda acerca del monacato y su espiritualidad.

La tradición monástica

Como historiador del monacato –más que de instituciones particulares– Dom Leclercq no podía dejar de tratar el asunto de la tradición monástica. Y de hecho contribuyó ampliamente a rehabilitarla, y a darla a conocer, ilustrando sus temas fundamentales, y en algunos casos mostrando las capas que se habían incrustado con el correr de los siglos. La recuperó aislándola de las tradiciones particulares (una distinción fundamental en su obra) que la habían atado fuertemente. Interrogó como testigos de la tradición a los autores monásticos que estudiaba (especialmente a san Bernardo) tomando también en cuenta su fisonomía específica y su contribu-

ción personal a esa misma tradición. A causa de su destacada competencia, Dom Leclercq sabía distinguir sin mayor dificultad lo que proviene de la tradición y lo que es propio de cada uno, de su época, de su ambiente o de su mentalidad.

Una vez que había aislado y recuperado cada elemento fundamental de la tradición, especialmente en el campo doctrinal y espiritual, observaba diestramente su presencia e incidencia en corrientes, en movimientos y en cada autor. Pero estudiaba también a estos autores en relación con otros aspectos de la tradición, por ejemplo el literario y el cultural, en lo referente, por ejemplo, a la fidelidad a tal o cual estilo literario que había llegado a constituir una parte casi integrante de la tradición monástica misma⁵. De este modo, se ampliaba el concepto de tradición y al mismo tiempo se lo precisaba al incluir en él aspectos que previamente habían sido poco conocidos o tomados en cuenta.

Desde este punto de vista, san Bernardo siguió siendo un testigo privilegiado, el autor con el cual el nombre de Dom Leclercq permanecería inseparablemente unido tanto por la edición crítica de sus obras como por la inmensa cantidad de estudios que le dedicó. Pero para obtener un concepto de tradición lo más completo posible, el erudito francés se interesaba también por los autores menores y los mínimos, los poco conocidos y los anónimos, por aquellos que podían expresarse sólo de manera breve o muy breve, en unas pocas páginas, por los que podían expresar la tradición en un tono muy personal o por aquellos que simplemente la repetían. Para llegar a establecer cuál era la plataforma común y cuál la variante personal posterior, le fue necesario investigar más profundamente la historia de la doctrina espiritual. Frecuentemente esta investigación estaba apenas en sus comienzos, pero él pudo realizarla con resultados nuevos e imprevistos.

En los escritos de Dom Leclercq hallamos a veces la afirmación de que el trabajo es provisorio y que por lo tanto, algunos de los resultados son precarios. Por eso insta a que se lleve adelante la búsqueda, aunque ello suponga utilizar nuevas y mejores disciplinas. Si, como lo veremos,

⁵ Esto se ve especialmente a propósito de san Bernardo. El santo demuestra ser fiel a la tradición, aun empleando dos estilos diferentes, según esté escribiendo en nombre propio o esté atribuyendo a otro lo que escribe: J. Leclercq, "Sur le caractère littéraire des Sermons de S. Bernard" en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* III (Roma 1969) 164. Con referencia a su empeño de ligar su nombre a una obra maestra: "Los Sermones sobre el Cantar se presentan como la *opus magnum* de san Bernardo en conformidad con una muy conocida tradición literaria"; "La doctrine des Sermons sur le Cantique" en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* V (Roma 1992) 101. Para el género literario de los *Exempla*, ver "Le portrait de Saint Bernard dans la littérature des 'Exempla' du bas Moyen Age" *ibid.*, 458. Los escritos de Dom Leclercq serán citados en adelante, siempre que sea posible, en su último lugar de publicación.

gran parte del esfuerzo de Dom Leclercq estuvo dirigido hacia el descubrimiento y estudio de temas espirituales, fue la lexicografía lo que ofreció a este erudito el material más abundante y original para su investigación o para sus artículos en diccionarios, particularmente los publicados en el *Dictionnaire de Spiritualité*. Este tema había sido descuidado por los historiadores de la espiritualidad, que por lo general no estaban particularmente interesados en filología. Con dicho estudio, era posible seguir la evolución semántica de palabras y expresiones de origen remoto, clásico o cristiano, pero que fueron adquiriendo un significado particular en el mundo monástico. Eran como otras tantas palabras vivas de la tradición religiosa que se aprendían o se redescubrían en su contribución a la tradición del monacato.

Las doctrinas se expresaban también en textos y en vocabulario, en temas y en géneros literarios, dando vida de este modo a la cultura monástica en sus formas más típicas y peculiares. Era por lo tanto necesario dirigir la atención hacia esas formas si se quería permanecer en el plano mismo en el que una doctrina había devenido cultura y había alimentado la tradición monástica. Si la historia de la espiritualidad era una disciplina reciente, que se había desarrollado en el período entre las dos guerras mundiales, más nuevo aún era el estudio de la terminología espiritual monástica; era ésta un área en la cual el peso de la tradición ascética del monacato resultó ser realmente preponderante. Dom Leclercq dedicó dos volúmenes completos a estos asuntos⁶.

Las palabras, que en un examen superficial parecen tener un significado sólo genérico o extraño, tomadas en su pleno significado, son auténticos y preciosos testimonios de la tradición, herencia del monacato primitivo y de la literatura cristiana antigua, como lo acaba de demostrar, en particular, la escuela filológica de Nimega. Por consiguiente, en la investigación de Dom Leclercq, la espiritualidad debía ser el elemento más característico y efectivo de la tradición monástica, hacia el cual deben converger los diversos métodos de investigación. De hecho, la investigación de Dom Leclercq sobre la tradición monástica permanece estrictamente unida a la reflexión doctrinal sobre la misma, de suerte que se han de tener en cuenta al mismo tiempo ambos aspectos, que se iluminan mutuamente.

⁶ *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age* (Studia Anselmiana 48; Roma 1961); *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age* (Studia Anselmiana 51; Roma 1963). Agregar a estos los siguientes artículos: "Spiritualitas" en *Studi Medievali* 3 (1962) 279-96; "Umbratilis. Pour l'histoire du thème de la vie cachée" en *Revue d'Ascétique et de Mystique* 46 (1963) 491-504; "Lectulus. Variazioni su un tema biblico nella tradizione monastica" en *Bibbia e spiritualità* (Roma 1967) 417-36.

La situación de los estudios monásticos en 1950

Para comprender acabadamente el alcance de tal contribución y especialmente su novedad, es necesario tener presente la situación general en la época en que Dom Leclercq comenzaba su actividad como historiador del monacato y su espiritualidad. Hasta mediados de los años cincuenta, los textos de formación y cultura monásticas que circulaban en el mundo monástico eran en su mayor parte comentarios a la Regla de San Benito, algunos por autores de gran prestigio, importantes representantes de la restauración monástica de los siglos diecinueve y veinte⁷. En cuanto a todo el resto, se tenía un conocimiento más bien inseguro y desigual, pues no había aún obras que ejercieran una eficaz función de mediación cultural. De hecho, sólo un pequeño grupo de especialistas podía dedicarse ampliamente al conocimiento directo y al estudio de la tradición monástica en un nivel más científico. Entre estos sobresalió una figura como la de Dom André Wilmart de la Abadía de Solesmes (+ 1941)⁸, pero su principal interés residía en la erudición y la crítica textual.

Erudición y espiritualidad seguían separadas en su mayor parte, con evidente daño para ambas, prolongando así entre espiritualidad y cultura una distancia que tenía raíces complejas y remotas. Pese a su autorizado prestigio, los comentarios a la Regla de San Benito tendían también a contribuir a la absolutización de la Regla misma, aislada un poco artificialmente de su contexto cultural y doctrinal, poco conocido por entonces. Esto resultó evidente a raíz de la polémica (1938) alrededor de la *Regula Magistri*, que contribuiría de modo decisivo a un mejor conocimiento en ese sector. Se tenía un conocimiento muy aproximado y limitado de la tradición, basado en las aseveraciones de las diversas Congregaciones Benedictinas que la utilizaban para justificar dichas afirmaciones. Esto ocasionó una plétora de lugares comunes, no demasiado diferentes de los que circulaban en la cultura corriente. Incluso hasta en los trabajos de monjes y monasterios participantes en el movimiento litúrgico, se pudo llegar a conclusiones algo unilaterales, por ejemplo, presentando a los autores

⁷ Ver AA.VV. *Commentaria in S. Regulam I*, ed. J. GRIBOMONT (Studia Anselmiana 84; Roma 1982).

⁸ J. BIGNAMI ODIER – L. BROU – A. VERNET, *Bibliographie sommaire des travaux du père André Wilmart O.S.B., 1871-1941* (Roma 1953); G. Penco, “Spirito e caratteri degli studi monastici tra Ottocento e Novecento” en *Benedictina* 29 (1982) 145-74; reproducido en *Spiritualità monastica. Aspetti e momenti* (Praglia 1988) 375-410; *Ibid.*, “Iniziative culturali e fermenti spirituali nel mondo monastico contemporaneo” en *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica* (Studia Anselmiana 103; Roma 1990) 177-95; reproducido en *Il monachesimo fra spiritualità e cultura* (Milano 1991) 321-36.

monásticos medievales y al mismo San Bernardo únicamente como testimonios de la “nueva sensibilidad” en la vida sacramental que se desarrolló después del año Mil, y por lo tanto como poco más que autores sentimentales y devotos⁹.

La tradición era simplemente el pasado, o más bien cierta idea que uno se formaba del pasado; era demasiado lejana para que se la pudiese abordar sin adecuados instrumentos de investigación, demasiado compleja para ser reducida a una fórmula única, demasiado plena de contenido espiritual para que se la utilizara para reafirmar situaciones o preferencias contingentes. Por otra parte, la tradición era además una suma de tradiciones de la que vivía cada monasterio y cada movimiento monástico y a la que se consideraba como algo absoluto e inmutable. En la investigación histórico-monástica de la época faltaban estudios específicos de las “intenciones de los fundadores”, ya sea porque muchos textos no habían sido publicados todavía o porque eran poco conocidos (como en el caso de la antigua legislación cisterciense), o bien porque se tenía un conocimiento del todo insuficiente de las relaciones recíprocas entre las diferentes corrientes monásticas, y por consiguiente de sus respectivos conceptos de la tradición.

El conocimiento fragmentario de las respectivas fuentes era debido también a la situación y fragilidad de algunos movimientos monásticos, a veces limitados a sólo algunas decenas de miembros. De aquí la tendencia a poner el acento en ciertos elementos marginales de la tradición en detrimento de elementos más sustanciales, pero más complejos y problemáticos. Y se comprende que en la restauración monástica de los siglos diecinueve y veinte, se apuntara a una actualización del pasado lo más efectiva posible, aun a costa de obtener (o reafirmar) formas híbridas o anticuadas, más bien que a la sutil precisión de puntos históricos y doctrinales. Sobre todo, había una falta de sensibilidad en ese sentido, que tal vez ya se habría perdido en los últimos años del *ancien régime*.

Hacia mediados del siglo XX se advierte también una inseguridad similar respecto a la variedad de interpretaciones dadas al concepto de “espiritualidad benedictina”¹⁰. No se puede decir que la eclesiología de la época favoreciera, al subrayar los elementos jurídicos y normativos, ciertos conceptos y orientaciones. Tal idea de tradición estaba condicionada por un

⁹ El mismo Leclercq pudo oponerse a esta idea con la conferencia que dio en Maria Laach, reproducida luego en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* V (ver arriba, nota 5) 151-79: “Imitation du Christ et sacrements chez Saint Bernard”.

¹⁰ G. PENCO, “Il concetto di ‘spiritualità benedettina’ nelle riflessioni storico-dottrinali dell’epoca contemporanea” en *La Scuola cattolica* 109 (1981) 191-209; reproducida en *Spiritualità monastica, Aspetti e momenti*, (ver arriba nota 8) 424-52.

concepto fijo, por un inmovilismo típico de la mentalidad católica frente a situaciones como la causada por la crisis modernista. De este modo, surgió hace algunas décadas o aún hace algunos siglos, el pensamiento de que la propia interpretación de la Regla de San Benito era indudablemente la mejor, y hasta la única posible¹¹. También es verdad que entre 1940 y 1950 apareció la importante *Histoire de l'Ordre de S. Benoît* por Dom Philibert Schmitz, que ofrecía una amplia visión del desarrollo del monacato benedictino a través de los siglos y en movimientos diversos, pero la importancia que asignaba al factor institucional no le permitía, por ejemplo, tomar en consideración el movimiento cisterciense y su aporte a la tradición espiritual del monacato. La diferenciación de los diversos movimientos monásticos fue impulsada por los estudios de los textos legislativos, es decir, las *Consuetudines monasticae*. El *Corpus* daría el impulso inicial a dichos estudios¹².

También con respecto a los contenidos de la tradición no se sabía con certeza si comenzar (o no) por el fundamento contemplativo de la vida que se iba a restaurar. Por otro lado, después de las supresiones de la época contemporánea, el estudio de la tradición monástica se tornó una obligación ineludible, si es que se quería recobrar una continuidad conceptual. Y ello parecía esencial si la vida habría de ser recuperada plenamente en todos sus aspectos¹³. Lo que se necesitaba era recuperar una tradición ilustre como la de la obra de los Mauristas, con una renovada sensibilidad por la tarea de la reconstrucción histórico-doctrinal.

Leclercq recupera la tradición

En este contexto se sitúa la obra de Dom Leclercq sobre la tradición

¹¹ En 1988, el Abad Presidente de la Congregación de Subiaco, Denis HUERRE, hablando al Capítulo General, hizo notar que en la Congregación las modificaciones a la observancia se habían tornado muy fuertes. Agregó que la causa de esto era una excesiva insistencia en las particularidades de la observancia “más bien que buscar la sólida tradición del monacato que exige de cada monje y a cada monasterio la oración continua, el recogimiento, el ayuno y ante todo una vida realmente común y gozosa”. (Archivo de la Curia S. Ambrogio, Cap. Gen. 1988, Información publicada en G. TAMBURRINO, *Rinnovamento legislativo della Congregazione Sublacense O.S.B. 1946-1988*. Tesis de Grado en Teología [Roma S. Anselmo 1994] 308).

¹² P. ENGELBERT, “Bericht über den Stand des Corpus Consuetudinum Monasticarum (CCM)” en *Studien und Mitteilungen* 102 (1991) 19-24.

¹³ El problema era común a todas las órdenes religiosas, especialmente a las más antiguas: G. PENCO, “Il recupero della propria tradizione nella vita religiosa contemporanea” en *Vita Consacrata* 30 (1994).

monástica, especialmente la medieval, de la cual contribuyó de modo decisivo a iluminar fuentes, temas, contenidos así como las relaciones entre los diversos movimientos y épocas. Sobre la base del conocimiento de textos y de autores obtenida por él en sus primeras búsquedas, ya en 1948 Dom Leclercq daba en su libro *La Vie Parfaite* una imagen de la vida monástica muy poco conocida: temas tales como la vida angélica, la vida profética, la vida apostólica, el ideal del martirio, todos ellos concurrían a ampliar una idea más bien estrecha de la vida monástica, generalmente limitada a lo que era el objeto de los votos religiosos. Leclercq no lo hizo de manera escolástica o abstracta sino por medio de una continua y abundante referencia a textos extraídos precisamente de la tradición monástica¹⁴. En consecuencia se ampliaba la mentalidad que limitaba la tradición únicamente a la Regla benedictina. De ésta hubo de ocuparse Leclercq sólo marginalmente, y no tanto en sí misma cuanto de su influjo en la posteridad y en los problemas de hermenéutica que ese texto presentaba a la mentalidad y cultura religiosas de hoy.

Ciertamente Dom Leclercq siempre fue cuidadoso de distinguir entre la tradición y el pasado puro y simple, aunque reconociendo la estrecha relación entre ambos¹⁵. Además, Dom Leclercq mostró que la tradición no está cerrada a lo actual sino “abierta al presente”¹⁶, que entiende sus legítimas exigencias y responde a ellas. El erudito francés añadía que la historia nos enseña, entre otras cosas, a tener paciencia para llevar a cabo las diversas iniciativas que se van presentando, a tomar en cuenta su relatividad, y también a liberarnos del pasado. Y es significativo que estas observaciones generales fueron hechas con ocasión de un fenómeno enteramente nuevo como es el incipiente monacato africano.

No hay duda, decía Dom Leclercq, que “es difícil decir exactamente qué es la tradición, precisamente por la gran riqueza de esta realidad”¹⁷, y continuaba expresando lo que no es la tradición: ni es historia, ni culto del pasado, ni las tradiciones (que son sus manifestaciones parciales y

¹⁴ *La Vie Parfaite* (Turnhout 1948).

¹⁵ “Si bien el pasado no se confunde con la tradición –que es la transmisión al presente– ayuda a iluminar el presente. Porque no sólo provee el material, por decirlo así, sino que indica lo que ayuda más y lo que ayuda menos; lo que está ligado a circunstancias que pasan y lo que es permanente; y por lo tanto lo que debería ser mantenido y lo que debería ser abandonado”. *Vita religiosa e vita contemplativa* (traducción italiana del original francés), Asís 1972, 6-7; Ver también “Traduzione ed evoluzione nella vita religiosa” *ibid.*, 398-420.

¹⁶ “De la tradition comme ouverture au présent” en *Rythmes du monde* 39 (1965) 5-15, publicado también en *Chances de la spiritualité occidentale* (Paris 1966) 67-85.

¹⁷ *Ibid.*, 69.

¹⁸ Respecto a “nuestras tradiciones” a las que se refiere el Abad GUÉRANGER, Leclercq

temporarias)¹⁸, ni el prejuicio o el lamento que crea esa imagen de “que todo tiempo pasado fue mejor”. La tradición es un “acontecimiento de transmisión viva”, es “el pasado viviendo en el presente”¹⁹. La tradición es una realidad compleja, por lo tanto, debe incluir el conocimiento e interpretación del sujeto que vive en las diversas épocas y culturas. La tradición es aquello capaz de perdurar, y por lo tanto está un poco fuera del tiempo²⁰;

observa: «Une telle formule pouvait couvrir tout ce qu'on voulait lui faire dire. Les “traditions” bénédictines, c'était tout ce qui était arrivé, tout ce qu'on pu accomplir durant une longue histoire de quatorze siècles, dont, en fait, on ne connaît guère que les dix derniers, en commençant par le VIII^e» (Una tal fórmula podía cubrir todo lo que se quisiera hacerle decir. Las “tradiciones” benedictinas, eran todo lo que había sucedido, todo lo que había podido realizar durante una larga historia de catorce siglos, de la que, de hecho, no se conocía más que los diez últimos, comenzando por el siglo VIII): “Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XIX^e siècle” en *Studia Monastica* 18 (1976) 175-76. Sin embargo, como lo hicieron los primeros Cistercienses, “Il faut savoir rompre avec un passé, revenir aux intentions à travers les réalisations, retrouver la tradition spirituelle par-delà les traditions historiques” (Hay que saber romper con el pasado, volver a las intenciones a través de las realizaciones, reencontrar la tradición espiritual por encima de las tradiciones históricas): “Les intentions des fondateurs de l'Ordre cistercien” en *Collectanea Cistercensia* 30 (1968) 267. Acerca de la distinción entre “La tradición y las tradiciones”, Leclercq habló también durante unos ejercicios espirituales que en 1966 dio a una comunidad monástica italiana: “Riflessioni cristologiche sulla vita monastica” mimeografiado, pp.19-21.

¹⁹ *Chances de la spiritualité occidentale* (ver arriba, nota 16) 71. En el monacato, la formación tiene por fin “iniciar a la persona en el conocimiento y práctica de una forma de vida, y guiarla hacia ella, gracias a una tradición viva que la transmite y la manifiesta”: “Formazione” en *Dizionario degli Istituti di perfezione* IV, 132.

²⁰ En este aspecto, Dom LECLERCQ reconoce que algunas imágenes empleadas por san Bernardo son al mismo tiempo bíblicas, medievales y transculturales: “Il y a ainsi en Bernard tout un imaginaire qui s'est avéré posséder une valeur transhistorique, et même transculturelle” (Hay en Bernardo toda una “imagería” que se ha comprobado posee un valor transhistórico e incluso transcultural) en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* V 402 (ver arriba, nota 5); “L'on peut affirmer que l'interprétation biblique des moines du 12^e siècle, comme celle des Pères dont elle est le dernier prolongement, en raison même de son caractère non scientifique, garde une valeur permanente” (Se puede afirmar que la interpretación bíblica de los monjes del siglo XII, como la de los Padres de la cual es la última prolongación, en virtud de su carácter no científico, conserva un valor permanente): “Écriture sainte et vie spirituelle. Saint Bernard et le 12^e siècle monastique” en *Dictionnaire de Spiritualité* IV 1, 194.

²¹ «L' interesse presentato dall'agiografia per la storia delle idee e degli ideali deriva dal fatto che essa ci fa assistere alla persistenza e allo sviluppo di certi modelli nella coscienza collettiva di popoli segnati da una tradizione culturale e religiosa determinata: nel Medioevo, la tradizione cristiana... Nella tradizione cristiana come nelle altre, questi testi “vivono”, per così dire, sono amplificati, modificati nella misura in cui nuovi stati socio-culturali offrono “occasione di reinterpretarli”» (El interés que la hagiografía ofrece a la historia de las ideas y de los ideales, proviene del hecho que ella nos permite asistir a la persistencia y al desarrollo de ciertos modelos en la conciencia colectiva de los pueblos marcados por una tradición cultural y religiosa determinada: en el Medioevo, la tradición cristiana... En la tradición cristiana, como en las otras tradiciones, estos textos “viven”, por así decir, son amplificados y modificados en la medida en que nuevos estados

es, sin embargo, un pasado colectivo, una continuidad espiritual y moral²¹. El problema es tanto más importante y actual dado que en el mundo monástico se plantea a las jóvenes Iglesias la cuestión de la “implantación monástica”, de arraigar para producir nuevas flores y frutos²². El historiador reconocía la complejidad de los cambios que han ocurrido en el curso de la vida religiosa y monástica y sabía mostrar “la semántica elaborada con este fin, y según la cual se distingue tradición en singular, tradiciones en plural, cambio, evolución, revolución, renovación, restauración, reforma, innovación, supervivencia, reaparición, desviación...”²³.

Por otro lado, un estudioso de la historia monástica como Dom Leclercq inevitablemente tenía que tomar en cuenta las innumerables prácticas y observancias ascéticas surgidas en el monacato a través de su larga historia. En la primera mitad de nuestro siglo, ellas fueron descubiertas y en buena parte estudiadas hasta en sus formas más radicales por Don Louis Gougaud²⁴. No obstante, aún en estas prácticas, aparentemente tan diferentes si no verdaderamente contrastantes, Dom Leclercq supo descubrir el espíritu común que las animaba. Las consideraba como expresiones diversas de una única tradición, y las reconducía a sus presupuestos ascéticos y doctrinales comunes. Éste fue particularmente el caso de la relación entre *stabilitas* y *peregrinatio*²⁵, cenobitismo y eremitismo²⁶, cluniacenses y

socio-culturales ofrecen la ocasión de “reinterpretarlos”): *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo* (Torino 1984) 86.

²² *Chances de la spiritualité occidentale* (ver arriba, nota 16) 82.

²³ “Diversification et identité dans le monachisme au XIIe siècle” en *Studia Monastica* 28 (1986) 51. Según LECLERCQ, habría que aplicar el término “renovación” a la época Carolingia, “reforma” a la época Gregoriana, “renacimiento” al florecimiento del siglo XII, “reinstauración” al movimiento monástico del siglo X: “La réforme bénédictine anglaise du Xe siècle vue du continent” en *Studia Monastica* 24 (1982) 106-07.

²⁴ G. OURY. “Gougaud, Louis” en *Dictionnaire de Spiritualité* VI. 607-08.

²⁵ “Monachisme et pérégrination du XIe au XIIe siècle” en *Studia Monastica* 3 (1961) 33-52..

²⁶ Dom LECLERCQ ha hecho notar repetidamente el carácter tradicional del segundo: “Deux opuscles médiévaux sur la vie solitaire” en *Studia Monastica* 5 (1963) 202.

²⁷ “Pour une histoire de la vie à Cluny” en *Revue d'Histoire ecclésiastique* 57 (1962) 385-400, esp. 386: “Mitos, contrastes y lugares comunes”. Haciendo notar que los cistercienses valoraban especialmente el trabajo manual, Dom LECLERCQ escribió: “At Cîteaux one finds, as elsewhere, a spirituality along the lines of the whole monastic tradition, but with shading proper to the XII century... S. Bernard has enriched the homogeneous progress of some strictly traditional themes” (En Cîteaux uno encuentra, como en otras partes, una espiritualidad dentro de las líneas de toda la tradición monástica, pero con la sombra propia del siglo XII... San Bernardo ha enriquecido el progreso homogéneo de algunos temas estrictamente tradicionales): *The Spirituality of the Middle Ages II* (New York: Desclée 1968).

²⁸ “Au centre de toute la piété de M. Mechtilde se trouve une christologie qui méritera d’être étudiée en son ensemble. Ses composantes essentielles appartiennent à toute la tradition” (En el

cistercienses²⁷, adoración reparadora y doctrina cristológica²⁸, o más genéricamente, la relación entre evangelio y cultura²⁹, restauración y renovación³⁰, liturgia y piedad popular³¹, culto y oración personal³², y entre el amor de la literatura y el deseo de Dios³³.

Unidad espiritual

Allí donde las opiniones difusas o las teorías sostenidas por algún estudioso moderno, como el P. Kassius Hallinger³⁴, habían señalado drásticos desafíos y tensiones insoportables, Leclercq señalaba solamente diver-

centro de toda la piedad de M. Mectildis se encuentra una cristología que merecería ser estudiada en su conjunto. Sus componentes esenciales pertenecen a toda la tradición): "Lumières nouvelles sur Cathérine de Bar" en *Studia Monastica* 20 (1978) 399-400. Para M. Caterina LAVIZZARI, ver "L'Eucaristia, centro del mistero cristiano e della storia: Madre Caterina Lavizzari, la tradizione e la teología di oggi" en *Momenti e figure di storia monastica italiana*, ed. V. Cattana (Italia benedettina XIV: Cesena 1993) 138-47.

²⁹ "Évangile et culture dans la tradition bénédictine" en *Nouvelle Revue Théologique* 104 (1972) 171-182.

³⁰ "Ils ne s'opposent pas; ils se succèdent comme deux moments d'une même tradition, dont le propre est d'être une transmission, toujours inévitablement limitée, mais, également, actuelle et, par conséquent, source d'espérance et de joie" (No se oponen; se suceden como dos momentos de una misma tradición, siendo lo propio de cada una la transmisión, siempre inevitablemente limitada, pero igualmente actual, y por consiguiente fuente de esperanza y de alegría): "Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XIX^e" (ver arriba, nota 18) 195.

³¹ "Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen âge" en *Études de pastorale liturgique* (Paris 1944) 149-83. Más recientemente, notando que los historiadores de la liturgia han hablado de textos de "devoción privada" distinguiéndolos de la liturgia, decía: «Esprimersi così significa dare per scontato che, in un dato periodo, esista una chiara distinzione, ammessa da tutti, tra quello che è "litúrgico" e quello che non lo è. Ma questi storici, que hanno essi stessi stabilito tale distinzioni o l'hanno ricevuta da una tradizione recente, non la proiettano forse su periodi antichi in cui non esisteva?» (Hablar así significa dar por descontado que, en un determinado período, exista una clara distinción, admitida por todos, entre aquello que es "litúrgico" y lo que no lo es. Pero los historiadores que han establecido tal distinción o la han recibido de una tradición reciente, ¿no la proyectan también en las épocas antiguas, en las cuales ella no existía?): "Celebrazioni eucaristiche senza sacerdote nel Medioevo" en *Momenti e figure di storia monastica italiana* (ver arriba, nota 28) 298.

³² "Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au moyen âge" en *La Maison-Dieu* 69 (1962) 39-55.

³³ Como sabemos, éste es el título del muy conocido libro *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris 1957) que ha tenido varias ediciones, también en italiano. Pero véase también "L'umanesimo dei monaci nel medioevo" en *Umanesimo e cultura monastica* (Milano 1989) 17-63.

³⁴ P. ENGELBERT, "Kassius Hallinger (1911-91) und die Erforschung des hochmittelalterlichen Mönchtums" en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 79 (1993) 278-94.

³⁵ G. PENCO, "L'idea di 'continuità' nella storiografia del Novecento" en *Humanitas* 48 (1993)

sidad de énfasis en una única tradición. Por lo demás, la idea de continuidad parece estar mucho más arraigada en la conciencia historiográfica del siglo XX³⁵. Y en el fondo, también el estudio de las *Consuetudines* monásticas ha conducido a resultados no demasiado diferentes, como en el caso de la relación entre los usos del Císter y la tradición benedictina anterior³⁶, mientras por otro lado, ya existen motivos de divergencia entre los primeros exponentes de la tradición cisterciense³⁷. Y algo semejante está comenzando a ocurrir con la relación entre teología monástica y teología escolástica³⁸.

En lo que respecta a Dom Leclercq, ello fue posible porque, como casi todos los estudiosos benedictinos, comenzó por el monacato medieval, y gradualmente avanzó hacia épocas más recientes, hacia la historia monástica moderna y contemporánea. Y también porque tuvo contactos con experiencias monásticas nuevas en países del Tercer Mundo. De modo que la diversidad de las observancias, en las que en otro tiempo se ponía mucho énfasis, se fue perdiendo a medida que se iban abriendo brechas en muchas paredes divisorias en el ámbito de la investigación histórica. ¿Y cuál es la especial tarea de la “teología monástica” sino la de ocuparse en detectar, a lo largo de tiempos y culturas, una línea no interrumpida a través de dos épocas como la patristica y la medieval?³⁹ La figura de San Bernardo era la prueba más evidente de la solidez de tal perspectiva: él no es el autor sentimental y devoto, meliflúo en el sentido peyorativo del término, que cierta mentalidad moderna ha presentado (en un aspecto positivo o negativo). No, él es realmente el último de los Padres, plenamente insertado, aun en el plano de la doctrina sacramental, en la gran corriente del pensamiento patristico; es el exponente de un concepto teológico que hasta podría hacer recordar la doctrina de San León Magno⁴⁰.

533-43.

³⁶ Br. SCHNEIDER, “Cîteaux und die benediktinische Tradition” en *Analecta S. Ordinis Cisterciensis* 16 (1960) 169-254; 17 (1961) 73-114 y la reseña por Dom LECLERCQ en *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* 24 (1962) 358-62.

³⁷ J. B. AUBERGER, *L’unanimité cistercienne primitive: mythe ou réalité?* (Cîteaux: Studia et documenta; Achel 1986).

³⁸ “La tradición retórico-sapiencial, que con tanta autoridad nos han descripto DAVY y LECLERCQ, continuó hasta la nueva época del siglo XIII, la edad de oro de la Escolástica, exactamente como el XII lo fue para la “filosofía monástica”: H. BARDOUR, “Tra lectio e disputatio negli studi monastici del XIII secolo” en *Angelicum* 71 (1994) 74.

³⁹ Para una de las últimas intervenciones de Dom LECLERCQ sobre el tema, ver “Une doctrine spirituelle pour notre temps?” en *La dottrina della vita spirituale nelle opere di San Bernardo di Clairvaux*, *Analecta Cisterciensia* 46 397-410. Desde un punto de vista general, ver I. BIFFI, “Teologia monastica” en *Teologia* 18 (1993) 64-71.

⁴⁰ “Imitation du Christ et sacrements chez Saint Bernard” (ver arriba, nota 9) 168-69.

⁴¹ “Il faut éviter de projeter sur elle des idées venues d’époques antérieures à lui” (Hay que

Lo mismo se podría decir de su doctrina mariana, a menudo enfatizada recurriendo a textos apócrifos, y reconducida por Leclercq a las líneas sobrias y esenciales de la tradición. También, refiriéndose a san Bernardo, observa Leclercq que hay que proceder con un sentido histórico riguroso, por ejemplo en el caso de sus escasas alusiones a la doctrina de la paternidad espiritual⁴¹. Junto con esto, en lo que respecta de manera particular a san Bernardo y a su lugar dentro de toda la tradición monástica, el interés de Leclercq fue creciendo a medida que del estudio de la tradición manuscrita y de la estructura literaria pasaba al contenido doctrinal de los escritos del Abad de Claraval. De hecho, una vez establecidas la fiabilidad de un texto y su historia redaccional, su interés se centraba en examinar la doctrina en el campo específico de la espiritualidad. E igualmente, en un plano más general, a medida que progresaba en el conocimiento de todos los componentes y aspectos de la tradición misma⁴².

La relación entre vida monástica y cultura –que ocupa, como es bien sabido, un puesto central en la producción de Leclercq– encontró un lugar inmejorable en la idea de tradición por él propuesta. Es ésta una idea fuerza mediante la cual pudo, por ejemplo, definir a Thomas Merton como el más grande escritor cisterciense desde san Bernardo⁴³. Pero, a causa de sus contenidos y su finalidad, la vida monástica en sí misma era la que debía mantenerse inseparablemente unida a la cultura y a todo lo que a ella se refiere⁴⁴. Esto explica no sólo la gran atención que prestó a este aspecto de la tradición en el marco de “la tradición literaria de la Iglesia”⁴⁵, sino también algunas de sus opiniones, por ejemplo, la insistencia con la que defendía ciertas maneras de pensar de autores monásticos medievales que pueden resultar hoy algo desconcertantes, afirmando que están condicionados por el peso de toda una tradición literaria y doctrinal⁴⁶.

Lo mismo podemos decir acerca del campo propiamente doctrinal. De ahí, en la obra de Leclercq, el deseo de descubrir un vínculo entre zonas

evitar proyectar sobre ella ideas procedentes de épocas anteriores a él): “Conseil spirituel et conseillers selon S. Bernard” en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* (ver arriba, nota 9) V. 299.

⁴² Asimismo desde el punto de vista extrínseco, se percibe una evolución similar en el hecho de que Dom LECLERCQ, con el constante aumento de su producción escrita, se dio cuenta de la necesidad de reunir en volúmenes sus estudios sobre temas más homogéneos y tal evolución es más evidente aún en las colecciones de estudios sobre Bernardo.

⁴³ *Presentazione a Goffredo di Auxerre, Super Apocalypsim* ed. F. Gastaldelli (Roma 1970) 7.

⁴⁴ “Il n’y a pas de vie bénédictine sans littérature”, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu* (Paris 1957) 23.

⁴⁵ “La tradizione letteraria della Chiesa” en *Umanesimo e cultura monastica* (nota 30) 1-6.

⁴⁶ “Caelestinus de caritate” en *Cîteaux* 14 (1963) 216.

⁴⁷ “Sedere. À propos de l'hésichasme en Occident” en *Le millénaire du Mont-Athos, 963-1963 I*

monásticas muy distanciadas. Por ejemplo, intentó, sobre la base de una terminología precisa y evidente, rastrear una forma de hesicismo aún en la tradición monástica occidental⁴⁷. Lo mismo respecto de las relaciones y los contactos que se crean entre el Oriente y el Occidente, a raíz de los viajes de los monjes⁴⁸.

Por fin, ya no fue el aspecto institucional –con toda la polémica que originó en el siglo XIX– lo que atrajo el interés de Leclercq, sino el aspecto espiritual, hasta el punto de llegar a una especie de infravaloración de lo que había sido el influjo externo del monacato en la sociedad⁴⁹. Y esto porque más que en cada uno de los centros monásticos y sus características individuales o su historia económica o jurídica, Dom Leclercq se interesaba en lo que los unía a nivel espiritual. Para él, esto era más importante que su crecimiento en número; fue así como pudo decir de los pequeños prioratos cluniacenses de Lombardía que tenían “fidelidad sin prosperidad”⁵⁰.

No eran las realizaciones externas o la diferencias institucionales lo que interesaba a nuestro historiador, sino la participación en un mismo espíritu, la coincidencia en una misma orientación de vida, aquello por lo que san Bernardo pudo ser llamado un “monje de todas las órdenes”⁵¹. Esta orientación era la de una vida separada del mundo y orientada a la contemplación, lo que la tradición monástica (y santo Tomás)⁵² llamaba *vita contemplativa*. Y el estudioso francés puso el mayor cuidado en poner de relieve que toda esta enseñanza sobre la tradición era una enseñanza enteramente aceptada por los documentos del Vaticano II⁵³ y los discursos de Pablo VI a los monjes⁵⁴.

Dom Leclercq se ocupó de todos los géneros literarios de la tradición monástica. Y aún en los textos normativos, como las *Consuetudines*

(Chevetogne 1963) 253-64.

⁴⁸ “Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le haut moyen âge” en *Le Millénaire du Mont-Athos 963-1963 II* (Chevetogne 1965) 49-80.

⁴⁹ “Regola benedettina e presenza nel mondo” en *La bonifica benedettina* (Roma 1963) 17-25.

⁵⁰ “Pontida e la vita nei monasteri cluniacensi di Lombardia” en *Momenti e figure di storia monastica italiana* (ver arriba nota 25) 434.

⁵¹ *San Bernardo. La Vita* (traducción del francés: Milano 1989) 55-59.

⁵² “La vie contemplative dans S. Thomas et dans la tradition” en *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 28 (1961) 251-68; “Tradition patristique et monastique dans l’enseignement de la Somme théologique sur la vie contemplative” en *S. Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero* (Roma 1974) 129-53.

⁵³ “La vie contemplative et le monachisme d’après Vatican II” en *Gregorianum* 47 (1966) 495-516.

⁵⁴ “Paolo VI e il monachesimo” en *Momenti e figure di storia monastica italiana* (ver arriba nota 25) 619-34.

⁵⁵ “Mérites d’un réformateur et limites d’une réforme” en *Revue Bénédictine* 70 (1960) 237.

medievales, cuyas extensas ramificaciones son bien conocidas, sabía unir los puntos de contacto sosteniendo que existía *una consuetudo mixta*⁵⁵ que aparentemente reunía textos y modos de actuar diferentes. Lo mismo ocurría, con mucha mayor razón, en el campo de la espiritualidad. Así en una conferencia sobre Ludovico Barbo, alguien opuso drásticamente su doctrina espiritual a la de san Gregorio Magno, y afirmó que era una desviación de la tradición monástica. En cambio Dom Leclercq afirmaba que estaba vinculada con toda una corriente espiritual y artística que, especialmente a través de la xilografía, había dado un impulso extraordinario a la imaginación religiosa⁵⁶.

La misma evaluación positiva se repitió de algún modo con respecto a la espiritualidad de las Benedictinas de la Adoración Perpetua. No era sólo la "tradición benedictina" la que ejercía influencia en ellas sino también la Escuela Francesa del siglo XVII y el ideal místico de reparación. Leclercq insistió también en que no existe un "Benedictinismo puro", porque en el fluir y el entrecruzarse de las contingencias históricas, siempre tiene que entrar en contacto con muchos otros componentes doctrinales y espirituales⁵⁷. Esta intervención, a la que se podrían añadir muchas otras, demuestra claramente cuán preocupado estaba este estudioso de la tradición monástica por dar de ella una visión y una evaluación lo más amplia posible, reduciendo al mínimo e interpretando con gran discernimiento los motivos de división o aún de contraste.

Dom Leclercq había iniciado sus estudios sobre la tradición monástica examinando algunas figuras representativas del monacato benedictino antiguo de los siglos XI y XII; entre esos estudios sobresale la monografía sobre Pedro el Venerable. Pero después de la obra dedicada a

⁵⁶ "Ludovico Barbo e la storia dell'immaginario" en *Momenti e figure di storia monastica italiana* (ver arriba nota 25) 529-42.

⁵⁷ "Une école de spiritualité bénédictine datant du XVIIe siècle: les Bénédictines de l'Adoration perpétuelle" en *Studia Monastica* 18 (1976) 433-52; esp. 447-52. En cuanto al tema de la reparación, que iba a tener tan notable desarrollo en la espiritualidad moderna, Dom Leclercq después de mostrar que tenía sus raíces en la espiritualidad cristiana antigua, afirmaba: "De cette conception biblique et traditionnelle de la réparation, on pourrait relever bien des attestations dans la tradition monastique médiévale" (De esta concepción bíblica y tradicional de la reparación, se pueden encontrar varios testimonios en la tradición monástica medieval). Y estaba ya presente en los comienzos de Cluny: "Réparation et adoration dans la tradition monastique" en *Studia Monastica* 26 (1984) 16.

⁵⁸ Ver arriba nota 52. Para el significado de este trabajo para los estudios sobre san Bernardo, ver C. D. FONSECA, "La storiografia bernardina da Vacandard a Leclercq" en *Bernardo Cistercense*.

*San Bernardo Místico*⁵⁸, y luego que la Orden Cisterciense de la Común Observancia le confiara la edición crítica de las obras de San Bernardo, su interés se centró en gran parte en el Doctor Meliflúo y en los autores cistercienses. Esto le permitió obtener la más adecuada y exhaustiva imagen de la orden monástica, y ofrecer una visión armoniosa de todos sus principales componentes. Fue esta la mejor preparación que el autor pudo haber tenido para escribir algunos años después *La spiritualité du Moyen Âge*⁵⁹. San Gregorio y la alta Edad Media, san Romualdo y san Pedro Damiano, la Cartuja y los Canónigos regulares, Cluny y el Císter, todos ellos pudieron ser entonces presentados en su luz más auténtica y con las características que realmente los distinguen, y también en su innegable fundamento común, válido para todos los “claustrales” más allá de todas sus variadas y legítimas observancias, es decir el deseo de la contemplación. Esto explica por qué la Edad Media estudiada por Dom Leclercq es la Edad Media monástica y no la de la Escolástica, aunque en los primeros años él incluyera en su investigación a un autor escolástico (Juan de París). Fue precisamente la distinción con el mundo de la Escolástica lo que confirió una unidad ideal al mundo espiritual de los monjes, la participación en un espíritu sapiencial común, la orientación de toda su existencia en un sentido contemplativo.

Un hecho muy significativo para la recuperación plena del concepto de tradición monástica es la circunstancia de que Dom Leclercq, – como muchos monjes pertenecientes a las nuevas Congregaciones benedictinas del siglo XIX, carentes de un patrimonio histórico y archivístico propio– casi nunca se ocupó de ningún centro monástico en particular, sino de movimientos y corrientes, autores y obras, temas y doctrinas. Fue este mismo interés en el campo de la espiritualidad, lo que le permitió sobrepasar una atención que se limitara a la historia de monasterios –que, por otra parte, en todo país y en muchas congregaciones benedictinas, pueden alegar una sólida tradición– para abrirse en el sentido más pleno a la historia del monacato y abarcar con la mayor amplitud posible el alcance de la misma. Así, pudo sumergirse hasta el fondo en lo que era una “adquisición permanente”.

Las formas podían variar, las observancias y las estructuras jurídi-

Atti del XXVI Convegno storico internazionale. Todi, 8-11 ottobre 1989 (Spoleto 1990) 1-18. En general, ver G. PENCO, “S Bernardo tra due centenari 1890-1990” en *Cîteaux e il monachesimo del suo tempo* (Milano 1994) 203-15.

⁵⁸ Ver arriba nota 27.

⁶⁰ Con respecto a la clausura, por ejemplo, Dom LECLERCQ sabía distinguir entre normas

cas podían surgir y luego caer, las corrientes podían recibir las más diversas influencias, persistía, no obstante, un hilo conductor invariable: la tradición. La separación del mundo puede acentuarse en más o en menos⁶⁰, la disciplina ser más o menos rigurosa, la liturgia más o menos solemne, pero el monacato sigue siendo el mismo puesto que está ligado a su tradición más profunda, constituida por sus padres, sus enseñanzas y sus ideales. Todo esto emerge de manera clara –aunque acompañada por lo que podríamos llamar “variaciones” del tema principal– de todos los escritos de Dom Leclercq y de los miles y miles de páginas que salieron de su pluma, desde sus primeros trabajos hasta el fin de sus días.

Desde este punto de vista, se puede afirmar que no hubo en él evolución, y mucho menos retractación. Los mismos principios que afirmó en sus más rigurosos análisis doctrinales los repite en sus más sencillos escritos de divulgación y en sus colaboraciones en los más modestos boletines de los diversos monasterios, a las que nunca se negó. Hemos hablado más arriba de las relaciones entre cluniacenses y cistercienses: pues bien, Leclercq, eminente estudioso de ambos movimientos monásticos, agregó ulteriores elementos al dossier de la antigua controversia, publicando una “nueva respuesta del antiguo monacato a las críticas de los cistercienses”⁶¹. De igual manera supo mostrar los aspectos positivos de “la crisis del monacato” de los siglos XI y XII y sus frutos para el futuro del monacato⁶². Pese a su constante interés por afirmar la solidaridad básica de las diversas corrientes, Dom Leclercq constató que san Bernardo, que es tan celoso en defender la observancia literal, no se refiere en sus citas de la Regla de san Benito a sus normas disciplinares, sino solamente a textos de carácter ascético y espiritual⁶³.

Además, los años en los que Leclercq trabajó como investigador y vulgarizador de los contenidos de la tradición monástica fueron también los años en los que el concepto de tradición se debatía en el campo de la teología y especialmente de la eclesiología. A este respecto es bien conocido

disciplinares contingentes y motivaciones ideales. Ver “Clausura” en *Dizionario degli Istituti di perfezione* 3. 1173.

⁶⁰ “Nouvelle réponse de l’ancien monachisme aux critiques des Cisterciens” en *Recueil d’études sur Saint Bernard et ses écrits* II (Roma.) 69-85.

⁶² “La crise du monachisme au XIe et XIIe siècles” en *Bulletino dell’Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano* 70 (1958) 19-41.

⁶³ “S. Bernard et la Règle de S. Benoît” en *Recueil d’études sur Saint Bernard et ses écrits* V (ver arriba nota 5) 181-94; traducción italiana en *Vita Consacrata* 27 (1991) 764-75.

⁶⁴ Y. M. J. Congar, *La tradition et les traditions: I Essai historique* (Paris 1960); *II Essai théologique* (Paris 1963).

⁶⁵ “L’idéal du théologien au moyen âge. Textes inédits” en *Revue des sciences religieuses* 21

el trabajo del P. Congar, válido sobre todo por su amplia documentación⁶⁴. Los trabajos de Dom Leclercq relativos a la tradición se situaban obviamente en otro plano, sin invadir el campo dogmático propiamente dicho. No obstante, nuestro autor, tan cuidadoso en distinguir la tradición y las tradiciones, al ocuparse en uno de sus primeros escritos del ideal del teólogo en la Edad Media⁶⁵, había tratado aquellas mismas cuestiones⁶⁶. Aproximadamente en el mismo período, Dom Leclercq examinó también el problema de las relaciones entre la tradición de la Iglesia y su documentación histórica, cuidando distinguir entre ambos niveles y su diferente significado⁶⁷. De este modo abrió una puerta para considerar la tradición como un hecho vivo, independiente de los textos escritos en los que pudiera expresarse o de hecho se expresaba⁶⁸.

Por lo demás, la analogía con la tradición en sentido teológico podía ser ampliada por el hecho de que la tradición monástica estudiada por Dom Leclercq, siendo sustancialmente una tradición espiritual, era una prolongación de los temas bíblicos relacionados con la vida del alma (teología de la imagen, del Éxodo, de la unión esponsal, de la Jerusalén celestial). Estos son precisamente los temas que el monacato ha explorado con tanta eficacia y profundizado tan brillantemente a través de la elocuencia de sus exponentes más prestigiosos. Por ejemplo, de Orígenes a san Bernardo, el

(1947) 121-48,

⁶⁶ CONGAR, *op. cit.* 1,170.

⁶⁷ "La Tradition ne relève (donc) pas de l'Histoire: de même que la catholicité ne dépend pas des statistiques qui permettent de constater l'universalité de l'Église, la Tradition ne dépend pas des documents écrits qu'elle a laissés dans le passé" (La Tradición no procede de la Historia: al igual que la catolicidad no depende de las estadísticas que permitan constatar la universalidad de la Iglesia, la Tradición no depende de los documentos escritos que ha dejado en el pasado): "Catholica Unitas" en *Cahiers de la Vie Spirituelle*, "La Communion des Saints" (Paris 1946) 44; o. c. CONGAR, 207 y 328.

⁶⁸ El fenómeno fue recordado también por Dom LECLERCQ, por ejemplo, respecto de las fuentes de un autor monástico como Balduino de Ford, de quien decía que "doit peut-être plus à une tradition vivante qu'à une érudition livresque... il est docile aux sources traditionnelles, c'est-à-dire à la Bible, à la liturgie et aux Pères" (Debe más a una tradición viviente que a una erudición libresca... es dócil a las fuentes tradicionales, es decir a la Biblia, a la liturgia y a los Padres): *Introduction* a Baudouin de Ford, *Le sacrement de l'autel* 1 (Sources chrétiennes 93, Paris 1963) 44-45. Pero observaciones de esta clase son frecuentes, especialmente respecto de san Bernardo, por ejemplo, "Il ne crée pas tous: il dépend d'un passé. Il apparaît même de plus en plus, à mesure qu'on l'étudie, comme relevant des tenants de la tradition plutôt que de la lignée des novateurs" (Él no creó todo: depende de un pasado. Se presenta más y más a medida que se lo estudia, como dependiendo de los que custodian la tradición más que de los innovadores) en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* III (ver arriba nota 5) 67-68.

⁶⁹ "Saint Bernard et Origène d'après un manuscrit de Madrid" en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* II (ver arriba nota 61) 373-85.

⁷⁰ "Toute la tradition monastique se fait ici l'écho de cette formule très dense de S. Grégoire le Grand" (Toda la tradición monástica hace eco a esta fórmula muy densa de san Gregorio el Grande):

comentario del *Cantar* fue patrimonio casi exclusivo del mundo monástico⁶⁹. El último de los Padres (San Bernardo) fue también el último de los grandes monjes capaces de sintetizar en sí toda una era, y el último de los grandes místicos surgidos de las filas de la Orden monástica.

¡Cuántas veces tuvo Dom Leclercq ocasión de afirmar, a este respecto, que tal o cual aspecto de la doctrina y de la mentalidad monástica era plenamente tradicional! Desde la formación monástica⁷⁰ a la contemplación⁷¹, desde el sentido de la muerte⁷² al concepto que los monjes tenían del matrimonio⁷³, hay una continua referencia a la tradición como a algo generalmente admitido y universalmente compartido. Así se revelaba la tradición como un patrimonio común, como una manera común de pensar y de expresarse a través de los siglos y de la variedad de instituciones y observancias. El vehículo de las tradiciones, o sea el vocabulario religioso, gozaba de una continuidad similar⁷⁴. Las contribuciones individuales dependían, por tanto, del toque de sensibilidad o de genio de cada uno, pero basado en un patrimonio que nadie ponía en discusión. ¿No reside tal vez

Viva lectio est vita bonorum". "La communauté formatrice selon S. Bernard de Clairvaux" en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* 5 (ver arriba nota 63) 280.

⁷¹ "De l'étude contemplative au service ardent de l'Église, selon S. Bernard", *ibid.* 257.

⁷² Pese a la evolución del concepto de la muerte a fines de la Edad Media, "en el monacato, al menos, la actitud fundamental siguió siendo la de la tradición antigua y de la alta Edad media, como lo atestiguan los relatos de la muerte de los monjes": "Morte" en *Dizionario degli Istituti di perfezione* 6. 167. En este asunto, san Bernardo también está "arraigado en una tradición espiritual y cultural que es la del monacato": "La joie de mourir selon Saint Bernard de Clairvaux" en *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits* V (ver arriba nota 2) 429. En este punto, sin embargo, Petrarca se aparta de la tradición por estar "muy influenciado por las nuevas formas de piedad sentimental de su tiempo en vez de por la constante tradición espiritual de todos los siglos anteriores": "Temi monastici nell'opera del Petrarca" en *Momenti e figure di storia monastica italiana* (ver arriba nota 28) 526.

⁷³ Esta referencia a la tradición aparece ya en la primera página del libro sobre ese tema: "Un concetto fondamentale: l'affetto tra gli sposi. Sarà il caso di partire da questa realtà perché era insieme tradizionale ed universalmente ammessa nel XII secolo" (Un concepto fundamental: el afecto entre los esposos. Será el caso de partir de esta realidad porque era al mismo tiempo tradicional y universalmente admitida en el siglo XII): "I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo" (Torino 1984) 17.

⁷⁴ Por ejemplo, respecto del término *disciplina* Dom LECLERCQ observa: "Dans la tradition spirituelle chrétienne, le mot *disciplina* revêt des sens divers... mais toutes [les significations] restaient en continuité avec les significations fondamentales que le mot tenait de ses lointaines origines dans la langue classique" (En la tradición espiritual cristiana, la palabra *disciplina* tiene diversos significados... pero todos están en continuidad con los significados fundamentales que la palabra tenía desde sus lejanos orígenes en la lengua clásica): *Disciplina* en *Dictionnaire de Spiritualité* 3. 1302, aunque reconocía que san Basilio utilizaba el término de manera algo diferente (1285).

⁷⁵ "Position de la vie religieuse" en *Moines et moniales ont-ils un avenir?* (Bruxelles 1971) 22. El mismo concepto es expresado en el ensayo "Un renouveau après bien d'autres" en *Le défi de la vie*

aquí la diferencia entre la *forma mentis* de un San Bernardo y la de un Abelardo?

Discernimiento de la tradición

Precisamente por haber tenido que ocuparse de tan diversos autores y movimientos –y también para poder satisfacer los continuos pedidos de colaboración en reuniones y enciclopedias– Dom Leclercq se encontraba en las mejores condiciones para tener una visión de conjunto, armónica y equilibrada de toda la tradición monástica. Especialmente en el turbulento período posconciliar, se aplicó a poner en guardia contra “una de las tentaciones de nuestro tiempo, es decir, la de creer que hemos descubierto todo por primera vez y para siempre”, y que todo lo anterior estaba equivocado. Y este historiador y buen conocedor de la tradición añadía: “Eso de ninguna manera es verdad: la renovación moderna no es la primera ni será la última. Se inserta en una serie de experimentos que serán todos limitados y provisionarios”⁷⁵.

Hubo también, en un pasado no demasiado lejano, una tendencia a adoptar de nuevo los usos y la mentalidad heredados del renacimiento monástico del siglo XIX –por otro lado, tan importante y benemérito⁷⁶– pero luego indebidamente absolutizados hasta el punto de ser considerados componentes esenciales de la vida monástica. Pues bien, tal renovación del siglo XIX no había tomado en consideración la posibilidad de un monacato urbano y de las formas de vida eremítica, pero había buenas razones para ello, tratándose de un renacer *ab imis*⁷⁷.

Desde un punto de vista más general, era necesario abstenerse de pretender, aun a fuerza de erudición, justificar el presente recurriendo al pasado, como fue el caso de los monasterios austriacos, incluso los cistercienses, en la edad moderna, asumiendo tareas pastorales cada vez

contemplative Gembloux-Paris 1970) 15-22.

⁷⁶ “Comment être moine aujourd’hui et demain?” en *Moines et moniales ont-ils un avenir?* (o.c.) 30. Sobre este tema Dom Leclercq se explayó más ampliamente en su artículo “Le renouveau solesmien et le renouveau religieux du XXe siècle” (ver arriba nota 15).

⁷⁵ La razón de este desinterés por el monacato urbano ha de buscarse en la exigencia de reafirmar la separación del mundo, cuando por el contrario, las innumerables formas de vida religiosa fundadas en el siglo diecinueve se dedicaban al mundo. Además era necesario concentrar las fuerzas (todavía limitadas) para dar vida a comunidades robustas aún numéricamente, que por otro lado, concentraban todos sus esfuerzos en los primeros intentos de recuperar la tradición por medio de un serio trabajo en el campo intelectual.

⁷⁸ “Comment être moine aujourd’hui et demain?” (ver arriba nota 75) 56.

⁷⁹ Precisamente en base a su más amplio estudio de la tradición, Dom LECLERCQ pudo, por ejemplo, desear que se recuperara la figura del monje no sacerdote. Por este medio, “On reviendrait

más exigentes⁷⁸.

En resumen: el estudio de la tradición podía hacerse únicamente con discernimiento, evitando caer en esas posiciones preconcebidas y esos lugares comunes a los que Dom Leclercq tan frecuentemente se opuso. Sólo así podía ser recuperada la tradición en su autenticidad y perenne actualidad. Pues bien, esto fue posible porque, mediante el empleo de las más diversas disciplinas, la tradición había sido objeto de un estudio crítico que la había examinado en su globalidad e integridad⁷⁹.

Conclusión

Para Dom Leclercq, el meollo de la tradición monástica, aquello que en sustancia permanece válido y perenne más allá de las cambiantes formas históricas e institucionales, es la espiritualidad⁸⁰. Y la espiritualidad monástica está en gran parte constituida por la exégesis espiritual de la Escritura⁸¹. Este último aspecto podía ahora ser iluminado mejor dado que un sector tan significativo de la teología contemporánea, representado especialmente por los PP. Henri de Lubac y Jean Daniélou, estaba revalorizando esa exégesis espiritual, cuyas relaciones con la tradición litúrgica, en el plano tipológico, se señalaban y profundizaban. La exégesis medieval, que fue tan ampliamente estudiada por de Lubac⁸², era en su mayor parte la exégesis monástica, soporte y expresión de la espiritualidad del monaca-

ainsi à un état de la tradition qui fut le plus prolongé, le plus proche des origines, le plus conforme aux exigences profondes du monachisme comme du sacerdoce." "Le sacerdoce des moines" en *Irénikon* 36 (1963) 39-40. El concepto "tradicional" del sacerdocio monástico (no ministerial y no misionero) fue más tarde repetido en el artículo "Monachisme, sacerdoce et missions au Moyen Âge. Travaux et résultats récents" en *Studia Monastica* 23 (1981) 307-23.

⁸⁰ Caratteristiche della spiritualità" en C. VAGAGGINI y colaboradores., *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica* (Roma 1961) 327-36.

⁸¹ Nuevamente, en uno de sus últimos escritos, Dom LECLERCQ afirmaba: «Nella tradizione patristica e monastica, tutta l'interpretazione biblica avviene mediante un procedimento di trasposizione che fa passare da un livello di realtà ad un altro: "San Bernardo cuciniere di Dio"» (En la tradición patristica y monástica toda la interpretación bíblica se realiza mediante un procedimiento de transposición que conduce de un nivel de la realidad a otro: "san Bernardo cocinero de Dios") en *Bernardo Cisterciense o. c.* 336.

⁸² H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale*, 4. voll. (Paris, 1959-63). No es exacto que este trabajo fuera dedicado a Dom LECLERCQ. Ver F. BOLGIANI, "Henri de Lubac e l'esegesi spirituale" en *Annali di storia dell'esegesi* 10 (1993) 283-300; M. PESCE, "Un 'bruit adsurde'? Henri de Lubac di fronte alla distinzione tra esegesi storica e esegesi spirituale", *ibid.*, 301-53.

⁸³ "La vie monastique est-elle une vie contemplative?" en *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965) 108-20.

to, fuente perenne de su tradición.

Con esto quedaba superada no sólo la importancia asignada al factor institucional en el estudio del monacato sino también el concepto de que el monacato no había dado vida a una teología monástica, y de que había sido necesario esperar al siglo XIII para que ella naciera con el advenimiento del pensamiento escolástico. Además se precisaba el concepto de vida contemplativa⁸³, que algunas corrientes religiosas de la época moderna habían restringido en cierto modo, reduciéndolo a algunas expresiones de la vida de oración, aisladas y privilegiadas. Antes bien, la vida contemplativa en toda la amplitud de su significado, es lo que constituye el punto de apoyo y la esencia de la tradición monástica, lo perenne y vital que persiste más allá de las manifestaciones históricas pasajeras, aún las más importantes y prestigiosas.

Ciertamente había sido necesario andar un largo camino, superar ambigüedades y lugares comunes, utilizar el aporte de varias disciplinas – desde la historia de la teología hasta la de la vida religiosa–. para llegar a tales conclusiones. Ellas, a su vez, abrían nuevos horizontes a los investigadores pero, sobre todo, mostraban nuevas perspectivas vitales para la renovación monástica en el surco de su propia tradición.

*Abbazia di Finalpia
Via Santuario 59
17024 Finale Ligure (Savona)
Italia*